ENDNOTES

Comunización y teoría de la forma valor

ENDNOTES

Comunización y teoría de la forma-valor

ENDNOTES

Comunización y teoría de la forma-valor

Extraído de: https://endnotes.org.uk/issues/2/es/endnotes-comunizacion-y-teoria-de-la-forma-valor#2

Originalmente publicado en *Endnotes* 2 (2010)

Traducción: Federico Corriente

Nota del editor: las referencias a los libros citados se mantienen en su mayoría de la forma original (de su traducción inglesa). Todas las referencias a las obras de Marx y Engels corresponden a la edición de Lawrence & Wishhart de *Marx-Engels Collected Works* (*MECW*)

Ediciones Extáticas

edextaticas@riseup.net / edicionesextaticas.noblogs.org

Este texto fue maquetado en algún rincón de lo que se conoce como Madrid, en el año 2019

INTRODUCCIÓN[1]

> La forma-valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico.[2]

En *Endnotes* 1, describimos el surgimiento de la teoría de la comunización en Francia en los años que siguieron a mayo del 68. El texto siguiente y los restantes que contiene este número[3] se sitúan dentro de esa perspectiva comunizadora, pero también están inspirados en no poca medida en los avances teóricos en el área de la teoría marxiana de la forma-valor y sobre todo en la tendencia de la «dialéctica sistemática» aparecida en los últimos años.[4]

Marx expresó con claridad que lo que distinguía su enfoque y lo convertía en una crítica de la economía política en lugar de en una prolongación de la misma era su análisis de la forma-valor. En su célebre exposición acerca de «El fetichismo de la mercancía y su secreto», escribe:

> […] es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor y descubierto el contenido oculto en esas formas. Solo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo. A formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo.[5]

A despecho de tales afirmaciones por parte de Marx, el vínculo entre forma-valor y fetichismo —la inversión mediante la que los seres humanos se ven dominados por los resultados de su propia actividad— no desempeñó un papel demasiado relevante en la interpretación de *El capital* hasta la década de 1960. Al contrario, las explicaciones de la «economía marxista» hacían hincapié en la argumentación aparentemente sencilla de las dos primeras secciones del primer capítulo de *El capital*, en las que el trabajo es identificado como aquello que subyace al valor de las mercancías. Las dos últimas secciones del capítulo —sobre la forma-valor y el fetichismo— solían interpretarse como una forma más o menos complicada de describir el mercado, y se pasaba sobre ellas rápidamente. Así pues, no se exploraba la forma meticulosa en que Marx distinguió su comprensión de la economía política clásica de Ricardo.[6]

Cuando los marxistas insistían en la «teoría del valor-trabajo», lo hacían en

términos de la cuestión cuantitativa de la sustancia y magnitud del valor en lugar de la cuestión cualitativa de la *forma-valor*. Frente a la revolución neoclásica en la economía burguesa, que repudió la teoría del valor-trabajo, los marxistas tendían a reiterar la posición clásica de que la sustancia del valor es el trabajo y de que el valor es el trabajo incorporado en el producto.

Al igual que los economistas políticos clásicos, no abordaron la peculiaridad del proceso de reducción social necesario para que tales magnitudes cuantitativas pudieran compararse. Es decir, que ellos tampoco formulaban la pregunta de por qué el trabajo aparece bajo la forma-valor de su producto, y qué clase de trabajo es el que puede aparecer de ese modo. Ahora bien, y como indica Marx, solo mediante la comprensión de la complejidad de la forma-valor se pueden comprender las formas posteriores del dinero y del capital, o cómo la actividad humana adopta la forma de la acumulación de capital. Para Marx, la forma-valor es la expresión del doble carácter del trabajo en el capitalismo: el trabajo concreto, que aparece en el valor de uso de la mercancía, y el trabajo abstracto, que aparece en la forma-valor.

Aunque el trabajo abstracto sea algo históricamente específico al capitalismo, la incapacidad de distinguir adecuadamente entre ambos aspectos significa que la forma-valor se considera como la expresión del simple trabajo humano natural como tal. El trabajo como contenido o sustancia del valor se considera entonces como trabajo fisiológico, como algo independiente de su forma social. Aquí la sustancia se toma por algo que reside de manera natural en el objeto, pero para Marx el trabajo abstracto y valor son algo más peculiar. El valor es una relación o proceso que se despliega y se mantiene a través de diferentes formas —en un determinado momento como dinero, y al siguiente como las mercancías que componen el proceso de trabajo (incluyendo la mercancía fuerza de trabajo), después como el producto-mercancía, y luego otra vez como dinero— a la vez que en su forma-dinero siempre mantiene una relación con su forma mercancía y viceversa.

Para Marx, por tanto, el valor no es la encarnación del trabajo en el producto ni una sustancia inmóvil. Es más bien una relación o un proceso que domina a sus portadores: una sustancia que es al mismo tiempo sujeto.

Ahora bien, en la tradición marxista ortodoxa no se reconocía que el «trabajo abstracto» era un formateo social e históricamente específico de una parte de la actividad humana que suponía transformar a los seres humanos en un recurso

para la expansión ilimitada de esa actividad y su resultado como fin en sí mismo.

Comprender el valor como una mera forma impuesta (por la propiedad privada de los medios de producción) a un contenido que básicamente no plantea problema alguno, iba de la mano con una visión del socialismo como una versión estatizada de la misma división industrial del trabajo fundamental que organiza el mercado en el capitalismo. Desde esta perspectiva, el trabajo, que se encontraba restringido por las formas de mercado en el capitalismo, se convertiría en el principio organizador consciente de la sociedad bajo el socialismo.

El economista ruso Isaak Rubin fue una excepción importante a la negligencia marxista tradicional de la forma-valor y el fetichismo. En una obra pionera de la década de 1920, reconoció que «la teoría del fetichismo es *per se*, la base de todo el sistema económico de Marx, y en particular de su teoría del valor»,[7] y que el trabajo abstracto como contenido del valor no es «algo a lo cual la forma se adhiere desde afuera. Más bien, a través de su desarrollo, el contenido mismo da origen a la forma que ya estaba latente en el contenido».[8]

Sin embargo, la obra de Rubin, retirada de la circulación en Rusia, permaneció más o menos desconocida. Para la ortodoxia («la economía política marxista») el hecho de que los críticos burgueses de Marx le considerasen esencialmente como un seguidor de Ricardo no requería refutación. Al contrario, se le defendía *precisamente sobre esa base*, como quien había pulido y corregido el reconocimiento del trabajo como contenido del valor y del tiempo de trabajo como magnitud del mismo por parte de Ricardo, añadiéndole solo una teoría de la explotación más o menos ricardiana de izquierda.

Desde este punto de vista el trabajo es algo que existe de forma cuasi-natural en el producto, y la explotación se considera como un problema de distribución de ese producto, y por tanto el «remedio» al capitalismo se ve en que los trabajadores, a través del Estado o por otros medios, cambien la distribución a su favor. Si la explotación es una cuestión de que una clase dominante parasitaria deduzca en su beneficio una parte del producto social, entonces el socialismo no tiene por qué alterar sustancialmente la forma de la producción mercantil; simplemente puede apoderarse de ella, eliminar a la clase parasitaria y distribuir el producto de modo equitativo.

---

1. Estamos en deuda con compañeros alemanes por sus valiosos comentarios de cara a la redacción de este artículo, en particular con DD y Felix, de Kosmoprolet.
2. Marx, *Capital*, vol.1 (*MECW* 35), pp.91-92 n. 2 (Traducción de Fowkes).
3. **NdE:** Dichos textos aparecen en la revista *Endnotes* 2 (2010).
4. Una lista de ningún modo exhaustiva de estos autores incluiría a Chris Arthur, Werner Bonefeld, Hans George Backhaus, Riccardo Bellofiore, Michael Eldred, Michael Heinrich, Hans Jürgen Krahl, Patrick Murray, Moishe Postone, Helmult Reichelt, Geert Reuten, Ali Shamsavari, Felton Corto, Tony Smith, Michael Williams.
5. Marx, *Capital*, vol.1 (*MECW* 35), pp.91-92 (traducción corregida)
6. Al mismo tiempo, el propio Marx parecía reconocer que su análisis de la forma-valor era problemática, lo que le condujo a redactar por lo menos cuatro versiones del argumento. Existen diferencias notables entre la exposición del desarrollo del valor en los *Grundrisse*, el *Urtext*, la *Contribución*, la primera edición de *El capital* con su apéndice, y la segunda edición de *El capital*, y de ninguna manera puede darse por sentado que las versiones posteriores supongan en todos los sentidos una mejora en relación con las anteriores. Es más, las presentaciones posteriores, hechas con cierta voluntad de divulgación (y elaboradas por Marx como respuesta a la dificultad que tenían para comprenderle incluso las personas próximas a el) pierden algunas de las sutilezas dialécticas y se prestan más a la lectura ricardiana de izquierda del argumento de Marx que acabó siendo dominante en el movimiento obrero.
Ver Hans-Georg Backhaus, 'On the Dialectics of the Value-Form' *Thesis Eleven* 1 (1980); Helmut Reichelt, 'Why Marx Hid his Dialectical Method' en Werner Bonefeld et al., eds., *Open Marxism vol. 3* (Pluto Press, 1995).
7. Isaak Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* (Pasado y Presente, Buenos Aires, 1974), p. 53.
8. *Ibíd*., p.117. Riccardo Bellofiore ha señalado que Rosa Luxemburgo fue otra excepción entre los marxistas tradicionales por el hecho de prestar gran atención a la forma-valor. Ver su introducción a *Rosa Luxemburg and the Critique of Political Economy* (Routledge, 2009), p.6.

UN TRANSFONDO COMÚN

La oclusión de la forma y el fetichismo en la lectura de *El capital* solo empezó a ser impugnada seriamente a partir de mediados de la década de 1960 (en parte a través del redescubrimiento de Rubin) mediante una serie de enfoques que en alguna u otra ocasión han sido denominados «teorías de la forma-valor». Los debates sobre las sutilezas de la forma-valor, las cuestiones de método, la naturaleza de la relación de Marx con Hegel y así sucesivamente, aparecieron en aquel entonces, en el mismo momento que la teoría de la comunización. Tanto la teoría de la forma-valor como la comunización son la expresión de una insatisfacción ante las interpretaciones heredadas de Marx, y por tanto de un rechazo al marxismo «tradicional» u «ortodoxo».[2] Para nosotros, existe una convergencia implícita entre la teoría de la forma-valor y la teoría de la comunización, de modo que cada una de ellas puede contribuir de manera productiva a configurar a la otra. Aquí vamos a examinar los paralelismos históricos y los puntos de convergencia entre ambas tendencias.

Desde mediados de la década de 1960 hasta finales de los 70, el capitalismo se caracterizó a nivel mundial por luchas de clases intensas y movimientos sociales radicales: de los levantamientos urbanos en los Estados Unidos a las huelgas insurreccionales en Polonia, pasando por los movimientos estudiantiles y la «rebelión de la juventud» a la caída de gobiernos electos y no electos como consecuencia del malestar de los trabajadores. Al igual que la familia, el género y la sexualidad, la salud mental y la relación de los seres humanos con la naturaleza, también se impugnaron las relaciones establecidas en el trabajo a través de una rebelión general que recorrió toda la sociedad. Entrelazado con estas luchas, el boom de posguerra terminó en una crisis de acumulación capitalista caracterizada por altas tasas de inflación y el aumento del desempleo. A mucha gente le pareció que la superación revolucionaria del capitalismo y de su pseudoalternativa en los países del Este estaba en el orden del día.

La aparición tanto del marxismo crítico de la teoría de la forma-valor como de la teoría de la comunización tuvo como premisa dichas luchas y las esperanzas revolucionarias que engendraron. Del mismo modo que estas dos tendencias aparecieron en la misma época, también se desvanecieron al mismo tiempo que la oleada de luchas que las había producido. La crisis de acumulación de la

década de 1970, en lugar de conducir a la intensificación de las luchas y a que se estas se desarrollaran en dirección revolucionaria, dio lugar a una reestructuración radical del capitalismo en la que los movimientos revolucionarios y las expectativas vinculadas a ellos fueron derrotados de forma exhaustiva.

Esa reestructuración condujo al eclipse relativo de estos debates. Así como el debate de la comunización surgió en Francia en los años 70 y desapareció en los años 80 y comienzos de los 90 antes de reaparecer recientemente, el interés actual por la «dialéctica sistemática» supone en muchos sentidos un retorno a los debates sobre la forma-valor de la década de 1970, tras un período en que el debate se había amortiguado relativamente.

---

9. La ortodoxia ha llegado a ser sinónimo de marxismo dogmático. Lukács intentó redimir el sentido de la ortodoxia de un modo interesante diciendo que esta se refería exclusivamente al método. Tal vez debido a la ambigüedad de lo que puede significar la palabra «ortodoxia», los términos «marxismo de cosmovisión» y «marxismo tradicional» han sido utilizados por los marxistas críticos para referirse a las interpretaciones heredadas de Marx que aspiran a derrocar. Aquí emplearemos las expresiones «marxismo ortodoxo» y «marxismo tradicional» de forma intercambiable.

COMUNIZACIÓN

> No es la unidad de la humanidad viviente y activa con las condiciones naturales e inorgánicas de su intercambio metabólico con la naturaleza, y por tanto su apropiación de la naturaleza, la que exige explicación o es consecuencia de un proceso histórico, sino más bien la separación entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esa existencia activa, separación que solo se postula de forma plena en la relación entre trabajo asalariado y capital.[10]

La teoría de la comunización surgió como una crítica de diversas concepciones de la revolución heredadas del marxismo del movimiento obrero tanto de la IIª como de la IIIª Internacional, así como de sus tendencias disidentes y opositoras. La experiencia del fracaso revolucionario durante la primera mitad del siglo xx parecía haber planteado como cuestión fundamental saber si los trabajadores podían o debían ejercer su poder a través del Partido y del Estado (leninismo, Izquierda Comunista italiana) u organizándose en el lugar de producción (anarcosindicalismo, Izquierda Comunista germano-holandesa). Algunos sostuvieron que fue la ausencia del partido —o del tipo correcto de partido— lo que echó a perder las posibilidades revolucionarias en Alemania, Italia o España, mientras que otros dijeron que fue precisamente el partido, y la concepción «estatista» y «política» de la revolución la que fracasó en Rusia y desempeñó un papel negativo en otras partes.

Quienes desarrollaron la teoría de la comunización rechazaron este planteamiento de la revolución en términos de *formas* de organización, e intentaron, por el contrario, captar la revolución en términos de su *contenido*. La comunización suponía rechazar la visión de la revolución como un acontecimiento mediante el cual los trabajadores toman el poder y al que después le sigue un período de transición: en su lugar había que considerarla como un movimiento caracterizado por la adopción de medidas comunistas inmediatas (como la distribución gratuita de bienes), no solo por el propio mérito intrínseco de tales medidas, sino también como forma de destruir las bases materiales de la contrarrevolución. Si después de una revolución se expropia a la burguesía pero los trabajadores siguen siendo trabajadores que producen en empresas separadas y dependen de su relación con su lugar de trabajo para subsistir y seguir intercambiando con otras empresas, entonces importa muy poco que ese intercambio sea «autoorganizado» por los trabajadores o sea dirigido de forma centralizada por un «Estado obrero»: el

contenido capitalista seguirá ahí, y tarde o temprano el papel concreto o la función de capitalista se reafirmará. Por el contrario, la revolución como movimiento comunizador destruiría (dejando de constituir y de reproducirlas) todas las categorías capitalistas: el intercambio, dinero, la mercancía, la existencia de empresas separadas, el Estado y –lo más fundamental de todo— el trabajo asalariado y la propia clase obrera.

Así, la teoría de la comunización surgió en parte del reconocimiento de que oponer al modelo leninista del Partido-Estado un conjunto de formas organizativas diferentes —democrática, antiautoritaria, consejos— no iba a la raíz del problema. En parte, esta nueva forma de concebir la revolución surgió de las características y las formas de la lucha de clases que aquella época puso en primer plano (como el sabotaje, el absentismo y otras formas de rechazo del trabajo) y también de movimientos sociales ajenos a los lugares de trabajo, todos los cuales tenían en común el rechazo de la afirmación del trabajo y de la identidad obrera como fundamento de la revolución.

La obra de la *Internacional Situacionista* (IS), que gracias a su perspectiva de una revolución total arraigada en la transformación de la vida cotidiana había captado y teorizado las nuevas necesidades que estaban expresando las luchas, fue un gran estímulo para el desarrollo de la noción de comunización, y más tarde sería reconocida como el grupo que mejor anticipó y expresó el espíritu de los acontecimientos de 1968 en Francia.

Pero aunque en cierto sentido el concepto de comunización fue un producto de las luchas y de los acontecimientos de la época, la capacidad del medio francés para darle expresión fue inseparable de un retorno a Marx, y en particular del descubrimiento y difusión del «Marx desconocido» presente en textos como los *Grundrisse* y los *Resultados del proceso de producción inmediato*[11] (de aquí en adelante *Resultados*). Antes de que esos textos estuvieran disponibles en los años 60, la IS y otros críticos del marxismo ortodoxo tendieron a inspirarse en el joven Marx de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844. Incluso en el caso de la IS y de la Escuela de Frankfurt, que también utilizó una teoría del fetichismo y de la cosificación extraída de *El capital*, este proceso fue mediado a través de Lukács en lugar de ser el fruto de una apropiación minuciosa de los tres volúmenes de *El capital*. Así pues, en conjunto la crítica madura de la economía política tendió a dejarse en manos del marxismo tradicional. Como ya hemos indicado, en el seno de esta interpretación

positivista, la relevancia de la descripción que Marx hizo de su obra como una *crítica* de la economía política, así como la importancia de la forma-valor y del fetichismo, se perdieron de forma abrumadora. Los textos recién descubiertos, como los *Grundrisse*, socavaron las lecturas tradicionales y permitieron reconocer la radicalidad de la crítica madura. A través de su relación marginal con el marxismo ortodoxo, quienes se identificaban con las críticas de la izquierda comunista al bolchevismo y a lo que había sucedido en Rusia estaban bien situados para leer los textos de Marx recién disponibles. En el contexto francés, Jacques Camatte y la revista *Invariance*, que apareció por primera vez en 1968, desempeñaron un papel muy importante.

Además de expresar la apertura de la herencia de la tradición de la Izquierda «bordiguista» italiana tanto a la experiencia de la izquierda germano-holandesa como a las luchas que se estaban desarrollando en aquella época, *Invariance* fue la sede de una nueva lectura de Marx. El ex colaborador de Camatte, Roger Dangeville, tradujo los *Grundrisse* y los *Resultados* al francés, metiendo así un palo en la rueda de la interpretación althusseriana antihegeliana de Marx predominante entonces en Francia. Camatte publicó un importante comentario sobre estos textos en *Invariance*.[12]

El texto de Camatte desempeñó un papel similar en los debates franceses posteriores al 68 al que desempeñaría en la misma época *Génesis y estructura de El capital de Marx* de Rosdolsky para los debates subsiguientes en Alemania.[13] Ambos recurren en gran medida a las citas para presentar y explorar el significado de textos de Marx en gran parte desconocidos en aquel entonces. Rosdolsky ofrece un estudio exhaustivo de los *Grundrisse*, mientras que la explicación menos sistemática de Camatte se basa en otros borradores de Marx, en particular en los *Resultados*. Si bien Camatte reconoce los méritos del libro de Rosdolsky[14], una de las diferencias reside en que mientras Rosdolsky reduce en última instancia los *Grundrisse* a una mera preparación para *El capital*, Camatte está más en sintonía con la forma en que ese texto y los restantes borradores de *El capital* apuntan más allá de la comprensión que los marxistas habían derivado de esta última obra. Camatte reconoció que las diferentes formas en que Marx introdujo y desarrolló la categoría de valor en las diferentes versiones de la crítica de la economía política tienen una significación que va más allá de una mejora progresiva de la presentación. Algunos de los tratamientos anteriores sacan a la luz aspectos como la

autonomización histórica del valor, la definición del capital como valor en proceso y la importancia de la categoría de subsunción de formas que no resultan tan claras en las versiones publicadas. En la lectura que hace Camatte de los textos recién disponibles encontramos un reconocimiento de que las implicaciones de la crítica de la economía política de Marx eran mucho más radicales de lo que había creído la interpretación marxista positivista de *El capital*.[15]

En la obra de Camatte se da una ruptura fascinante con los supuestos del marxismo tradicional, y esta sale a relucir de forma muy pronunciada en el contraste entre su comentario original de mediados de los años 60 y las notas que agregó a comienzos de la década de 1970. Así, mientras que el comentario anterior lidia con la teoría marxista clásica de la transición, en las notas posteriores vemos derrocados los supuestos de esta teoría.[16] Así pues, Camatte concluye sus comentarios de 1972 con un llamamiento a la comunización:

> La práctica totalidad de los hombres alzándose contra la totalidad de la sociedad capitalista, la lucha simultánea contra el capital y el trabajo, dos aspectos de una misma realidad: es decir, el proletariado debe luchar contra su propia dominación para ser capaz de destruirse a sí mismo como clase y destruir el capital y las clases. Una vez que la victoria esté asegurada a escala mundial, la clase universal, que en realidad se constituye (formación del partido, según Marx) a largo de un proceso inmenso que precede a la revolución en la lucha contra el capital, que ha sido psicológicamente transformada y que ha transformado la sociedad, desaparecerá, ya que se convierte en la humanidad. No hay grupos de fuera de ella. El comunismo se desarrolla entonces libremente. La fase inferior del socialismo ya no existe, y la fase de la dictadura del proletariado se reduce a la lucha por destruir la sociedad capitalista, el poder del capital.[17]

Para la mayoría de los teóricos posteriores de la comunización, los escritos de Marx que hasta entonces no habían estado disponibles se convirtieron en textos fundamentales. La traducción de los *Grundrisse* y de su ahora célebre «Fragmento sobre las máquinas» inspiró directamente al argumento prototípico de Gilles Dauvé a favor de la comunización.[18] En este fragmento, Marx describe cómo el capital, en su impulso por aumentar el tiempo de trabajo excedente, reduce el tiempo de trabajo necesario al mínimo mediante la aplicación masiva de la ciencia y el conocimiento a la producción. Esto crea la posibilidad de apropiación por todos de ese sistema alienado de conocimiento, permitiendo así la reapropiación del tiempo de trabajo excedente como tiempo disponible.

El comunismo se entiende, por tanto, no en términos de una nueva distribución de la misma clase de riqueza basada en el tiempo de trabajo, sino

como basado en una nueva forma de riqueza medida en tiempo disponible.[19] El comunismo supone nada menos que una nueva relación con el tiempo, o incluso una forma diferente de tiempo. Para Dauvé, por medio de este énfasis en el tiempo, Marx insinúa una ruptura radical entre capitalismo y comunismo, que «excluye la hipótesis de un avance gradual hacia el comunismo que pase por la progresiva destrucción de la ley del valor» y por lo tanto demuestra a su vez la inadecuación de la alternativa consejista y democrática al leninismo.[20]

Las versiones anteriores también apuntaban hacia un concepto más radical de la revolución en un nivel ontológico más fundamental. Los borradores ponen de manifiesto que para Marx la crítica de la economía política pone en entredicho la división entre subjetividad y objetividad, la noción preexistente de lo que significa ser un individuo, y aquello en lo que consiste o no nuestro mismo ser.

Para Marx estas preguntas ontológicas son esencialmente *sociales*. Consideró que los economistas habían tenido más o menos éxito en esclarecer las categorías que captaban las formas sociales de vida bajo el capitalismo. Mientras que la burguesía, sin embargo, tendía a presentarlas como necesidades ahistóricas, Marx las reconoció como formas históricamente específicas de la relación entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza.

El hecho de que la actividad humana esté mediada por relaciones sociales entre cosas imprime a la subjetividad humana un carácter atomizado y desobjetivado. La experiencia individual bajo el capitalismo es la de una subjetividad pura, y toda objetividad existe frente a ella en forma de capital:

> *La separación de propiedad y el trabajo* se presenta como ley necesaria de este intercambio entre capital y trabajo. Trabajo puesto como *no-capital* en cuanto tal es: (1) *Trabajo no-objetivado, concebido negativamente* […] trabajo separado de todos los instrumentos de trabajo y objetos de trabajo, separado de su total objetividad. Es el trabajo vivo que existe como abstracción de estos momentos de su existencia real (e igualmente como no-valor); esta completa desnudez, vacía de toda objetividad, pura existencia subjetiva del trabajo. El trabajo como la pobreza absoluta. La pobreza no como privación, sino como exclusión total de la riqueza objetiva. […] (2) *Trabajo no-objetivado*, *no-valor*, *concebido positivamente*, o negatividad que se refiera a sí misma; […]. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como *valor* en sí mismo, sino como la *fuente viva* del valor. La riqueza general existe en el capital en forma objetiva, como realidad, y el trabajo se manifiesta frente a él como la riqueza en cuanto posibilidad general, que se acredita como tal en la acción. No es, por lo tanto, contradictorio en modo alguno afirmar que el trabajo es, por una parte, la *pobreza absoluta en cuanto objeto*, y por otra, la *posibilidad general de la riqueza* en cuanto sujeto y en cuanto actividad; más bien, las dos partes de esta frase que se contradicen por todos

> lados, se condicionan recíprocamente, y proceden de la esencia del trabajo tal como es *presupuesto* en cuanto antítesis, en cuanto existencia antitética del capital, y a su vez presupone por su parte al capital.[21]

Este tipo de consideraciones ontológicas desempeña un papel importante en la obra de *Théorie Communiste* (TC), grupo que surgió a mediados de la década de 1970 a partir de los debates del medio comunizador post-68. Para TC la revolución comunista entendida como comunización no establece una «república del trabajo» ni ninguna forma nueva de gestión de los medios de producción. Más bien supone la superación de la relación social de producción alienada que constituye la separación de la subjetividad y la objetividad experimentada bajo el capitalismo. Mediante la superación de la separación de los individuos entre sí y de los medios de producción, la comunización supera la separación de la subjetividad humana del «trabajo objetivado»[22], es decir, de la división sujeto/objeto que constituye el fundamento de la realidad social en el capitalismo.

TC concibe esto como una superación de cada una de esas dimensiones descrita por Marx en los *Grundrisse*: el trabajo deja de existir como actividad separada, la producción ya no se distingue de la reproducción ni la domina; las necesidades dejan de estar separadas de las capacidades y los individuos ya no afrontan su condición social vía la mediación del intercambio de sus productos o en la forma del Estado —sino que se vuelven *directamente* sociales. La revolución como comunización disuelve tanto la forma social de las cosas, es decir, su existencia como portadoras de «trabajo objetivado», de valor (vuelven a convertirse en cosas), y la forma-sujeto atomizada, vacía y separada, del individuo. Por lo tanto para TC, como para el Marx de los *Grundrisse*, [23] el momento anteriormente «objetivo» de la producción ya no domina lo subjetivo, sino que más bien se convierte en «el cuerpo social orgánico dentro del cual los individuos se reproducen como individuos, pero como individuos sociales».[24]

---

10. Marx, *Grundrisse*, (*MECW* 28), p.413 (Traducción de Nicolaus).

11. **NdT:** Se trata del célebre «Capítulo sexto inédito» de *El capital*.

12. Jacques Camatte, *Capital and Community: the Results of the Immediate Process of Production and the Economic Works of Marx* (Unpopular Books, 1998). Originalmente publicado en *Invariance* Serie I no. 2 (1968).

13. Roman Rosldolsky, *Génesis y estructura de El capital de Marx* (Siglo XXI, 1978). Publicado originalmente en alemán en 1968.

14. Camatte critica sin embargo a Rosdolsky por «no llegar a declarar lo que nosotros consideramos

fundamental: el capital es valor en proceso que se antropomorfiza.» Jacques Camatte, *Capital and Community* (Unpopular Books, 1998) p. 163

15. Esta forma de leer los *Grundrisse* fue identificada más tarde con Negri. Es más, se ha sostenido que la obra temprana de este último tiene cierta deuda con Camatte. Es asombroso que en lo fundamental, y sean cuales sean las ambivalencias de la política autonomista, el capítulo 'Comunismo y transición' del *Marx más allá de Marx* de Negri (1978) abogue por la comunización.

16. Comentando su idea anterior de una «dominación formal del comunismo», Camatte escribe: «[…] hoy en día la periodización ha dejado de ser válida; además, la rapidez de la realización del comunismo será mayor de lo que se había pensado con anterioridad. Por último, hemos de especificar que el comunismo no es un modo de producción, ni una sociedad…» *Ibíd.*, p. 148, n.19.

17. *Ibíd.*, p. 165

18. Gilles Dauvé *Sur L'Ultragauche* (1969), publicado por primera vez en castellano como *Leninismo y ultraizquierda* (Zero-zyx, 1976), y después en Jean Barrot (Gilles Dauvé) y François Martin, *Declive y resurgimiento de la perspectiva comunista* (Ediciones Espartaco Internacional, 2003), p. 201.

19.«La verdadera riqueza es la potencia productiva desarrollada de todos los individuos. Ya no es entonces, en modo alguno, el tiempo de trabajo, la medida de la riqueza, sino el tiempo disponible.» Marx, *Grundrisse* (*MECW* 29), p. 94. Resulta interesante comprobar que Moishe Postone, que ha sido muy explícito acerca de las implicaciones políticas radicales de un enfoque basado en la «forma-valor», haga de estos pasajes el fundamento de su reinterpretación de Marx. Véase *Tiempo, trabajo y dominación social* (Marcial Pons, 2006).

20. Gilles Dauvé, *Declive y resurgimiento de la perspectiva comunista* (Ediciones Espartaco Internacional 2003), p. 161.

21. Marx, *Grundrisse* (*MECW* 28), pp. 221-222

22. Y de la naturaleza, que para el capital es (como los seres humanos) un mero recurso para la expansión de la riqueza abstracta.

23. Ahora bien, TC no dice que el concepto de la revolución que tenía Marx fuera la comunización; ver la discusión sobre «programatismo» a continuación.

24. Marx, *Grundrisse* (*MECW* 29), p. 210.

LOS DEBATES ALEMANES

La nueva apropiación de Marx a partir de la que surgió la perspectiva de la comunización formó parte de un proceso mucho más amplio de reapropiación y desarrollo de lecturas radicales de Marx. Tras la revolución húngara de 1956, el comunismo oficial perdió la hegemonía sobre la disidencia y la interpretación de Marx en los países occidentales. Mientras que Marx había dicho «dudad de todo», el marxismo tradicional u ortodoxo tendía a presentarse como una cosmovisión unitaria que tenía respuestas para todas las preguntas. Poseía una filosofía omnímoda («materialismo dialéctico»), una visión mecanicista de la historia («materialismo histórico»), y su propia economía («economía política marxista»).[25] Estos pilares de la versión oficial del marxismo se vieron impugnados por un retorno al espíritu crítico de Marx que recordaba muy de cerca al modo en que una generación anterior de marxistas críticos había florecido durante el período inmediatamente posterior a la Revolución rusa.[26]

La resurrección de la teoría marxista en este período -como en la década de 1920- entrañó una ruptura con la visión del marxismo como un sistema positivo de conocimiento, y una renovación del reconocimiento de su dimensión crítica, paso en el que la relación de Marx con Hegel volvió a encontrarse de nuevo sobre el tapete. Hacia mediados de la década de 1960, el rechazo a las interpretaciones heredadas de Marx comenzó a extenderse a su obra fundamental, *El capital*. Se hicieron nuevas lecturas inspiradas en borradores anteriores de la crítica de la economía política, y esas lecturas no solo se interesaron por los resultados a los que había llegado Marx, sino también por el método que empleó para llegar a ellos. En Francia *El capital* se releyó al modo estructuralista, en Italia Tronti y el *operaísmo* lo hicieron «desde el punto de vista de la clase obrera», y en Alemania *surgió una Neue Marx-Lektüre* («nueva lectura de Marx»).

El idioma alemán dio a la *Neue Marx-Lektüre* una clara ventaja sobre las investigaciones en torno a Marx en otros países. Los nuevos textos del «Marx desconocido» estuvieron generalmente disponibles y fueron conocidos en alemán antes que en cualquier otro idioma, y por supuesto, no había problemas de traducción.[27] Además, el gran recurso cultural al que Marx había

recurrido en la crítica de la economía política —el idealismo clásico alemán— no estaba sujeto a los mismos problemas de recepción del pensamiento hegeliano que en otros países.

Así, mientras en Italia y Francia las nuevas lecturas de Marx tendían a tener un fuerte sesgo anti-Hegel como reacción frente a modas hegelianas anteriores y contra el «marxismo hegeliano», los debates alemanes lograron esbozar un cuadro más matizado e informado del vínculo Hegel-Marx. Un hecho fundamental fue que vieran que al describir la estructura lógica de la totalidad real de las relaciones sociales capitalistas en *El capital*, Marx no estaba en deuda tanto con la concepción hegeliana de una dialéctica histórica como con la dialéctica sistemática de la *Lógica*. Por tanto, el nuevo marxismo crítico (a veces despectivamente denominado *Kapitallogik*) tenía menos en común con el marxismo crítico anterior de Lukács y Korsch que con el de Rubin y Pashukanis. La *Neue Marx-Lektüre* no era una escuela homogénea, sino un enfoque crítico que supuso discusiones y desacuerdos serios entre interlocutores que sin embargo compartían cierta dirección común.

El contexto político en el que surgieron los debates alemanes fue el auge de un movimiento estudiantil radical. El movimiento tenía dos polos: uno tradicionalista, a veces ligado al Estado germano oriental y con una orientación «marxista ortodoxa» hacia el movimiento obrero, y otro «antiautoritario», más fuerte, influido por la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, en particular por su dimensión psicoanalítica, que ofrecía una explicación de por qué los trabajadores no parecían interesados en la revolución.[28] Debido en gran parte a la influencia de la Escuela de Frankfurt, el movimiento estudiantil alemán estableció rápidamente una reputación de sofisticación teórica por sus debates. Esta perspicacia —pero también la inestabilidad y la ambivalencia del polo «antiautoritario»— quedó de manifiesto en la trayectoria de su líder carismático, Rudi Dutschke. En 1966, muy influenciado por Korsch, historizó la «teoría de las dos etapas» de la revolución comunista de Marx como anacrónica y «harto dudosa para nosotros» dado que «pospone la emancipación real de la clase obrera para el futuro y considera la conquista del Estado burgués por el proletariado de primordial importancia para la revolución social». [29]Ahora bien, también acuñó el eslogan de la «larga marcha a través de las instituciones», que se convirtió en la razón de ser del Partido Verde alemán (al que, como ese otro

antiautoritario carismático, Daniel Cohn-Bendit, acabó uniéndose). Hoy quien más se identifica con su legado es la muy estatista y reformista *Die Linke* (el partido izquierdista en Alemania).

Hans Jürgen Karl, que también desempeñó un papel destacado en la SDS —sobre todo después del atentado sufrido por Dutschke— fue una figura más importante desde el punto de vista teórico. Krahl era alumno de Adorno e introdujo en el movimiento muchos de los conceptos clave de la Teoría Crítica, pero también era un activista (en un episodio tristemente célebre, Adorno denunció a la policía a Krahl y a sus compañeros cuando ocuparon uno de los edificios del Instituto) y mantuvo una orientación hacia el proletariado y la lucha de clases.[30]

Pese a que la Escuela de Frankfurt, en su giro hacia las cuestiones del psicoanálisis, la cultura y la filosofía, había abandonado en gran medida el estudio de la crítica de la economía política de Marx y la había dejado en manos de los marxistas ortodoxos, fueron Krahl y otros alumnos de Adorno —Hans-George Backhaus, Helmut Reichelt— quienes iniciaron la *Neue Marx-Lektüre*.

Así, mientras que en el caso del medio comunizador fueron sus antecedentes en el comunismo de consejos y otras críticas del bolchevismo de la izquierda comunista las que los llevaron a abrirse a la radicalidad de los nuevos textos de Marx, en Alemania —donde esas tendencias habían sido aniquiladas durante el periodo nazi[31]— Adorno y la Escuela de Frankfurt desempeñaron un papel más o menos análogo. Tanto el comunismo de consejos como la Escuela de Frankfurt se habían desarrollado como una reflexión en torno al fracaso de la revolución alemana de 1918-1919.

Si bien la relación del comunismo de consejos con la revolución alemana es más directa, Sohn-Rethel, hablando de la Escuela de Frankfurt y de pensadores emparentados con ella como Lukács y Bloch, capta su relación más complejamente mediada con ese período por medio de una formulación paradójica:

> Los nuevos desarrollos del pensamiento representados por estos hombres se produjeron paralelamente al desarrollo de la superestructura teórica e ideológica de la frustrada revolución alemana.[32]

Pese a estar separada de cualquier entorno de clase obrera, la Escuela de Frankfurt había intentado mantener vivo un marxismo crítico y

emancipatorio frente a su desarrollo como ideología apologética de la acumulación dirigida por el Estado en Rusia. La afinidad con el comunismo de consejos queda más claramente de manifiesto en textos anteriores, como *Estado autoritario* de Horkheimer, que los estudiantes antiautoritarios publicaron provocando así la desaprobación de un Horkheimer tardío más bien conservador. No obstante, en el corazón de los textos menos evidentemente políticos de Adorno de las décadas de 1950 y 1960 sigue latiendo una crítica radical de la sociedad capitalista, quizá tal vez precisamente por el hecho de que rehúyan la lógica de la eficacia política inmediata. Mientras que la «ultraizquierda» trató de mantener viva la promesa emancipatoria de la teoría marxista frente a la evolución contemporánea del movimiento obrero haciendo hincapié en la autonomía de la clase obrera frente a las instituciones de este y toda forma de representación de la clase obrera, la Escuela de Frankfurt había tratado paradójicamente de cumplir la misma tarea dando la espalda a la lucha de clases inmediata y a las «cuestiones económicas».

Eso supuso que en la Alemania de la década de 1960 la reapropiación radical de Marx adoptara necesariamente la forma tanto de la continuación como de la ruptura con el legado de la Escuela de Frankfurt. La intersección entre una sensibilidad formada por la Escuela de Frankfurt, y el giro hacia el estudio detallado de la crítica de la economía política que esta rehuía queda de manifiesto en esta anécdota sobre Backhaus. Según Reichelt, los orígenes del programa de la *Neue Marx-Lektüre* se remontan al momento de 1963 en que Backhaus, que estaba hospedado en un colegio mayor de Frankfurt, se topó accidentalmente con lo que en aquel entonces era una primera edición muy rara de *El capital*.[33] Se fijó en que las diferencias con respecto a la segunda edición saltaban a la vista de inmediato, pero también en que eso solo había sido posible porque había escuchado las conferencias de Adorno sobre la teoría dialéctica de la sociedad, pues:

> De no haber planteado Adorno en repetidas ocasiones la idea de un «conceptual en la realidad misma», de un verdadero universal que se remonta a la abstracción del intercambio, sin sus preguntas sobre la constitución de las categorías y su relación interna en la economía política, y sin su concepción de una estructura objetiva que se ha vuelto autónoma, este texto habría permanecido en silencio, tal como había sucedido a lo largo de los (¡ya entonces!) cien años de debates sobre la teoría del valor de Marx.[34]

Los debates en torno a la nueva lectura de *El capital* empezaron a animarse de verdad a partir de 1968. Entre las cuestiones que pasaron a primer plano, y

que generalmente solo fueron adoptadas más tarde y a menudo con menos profundidad en los debates en otros idiomas, figuraban: el carácter del método de Marx y la validez de la comprensión que Engels tenía del mismo, la relación entre el desarrollo dialéctico de las categorías en *El capital* y la dialéctica hegeliana, la importancia de los aspectos inconclusos de los planes de Marx para su crítica, la importancia del término «crítica» y la diferencia entre la teoría marxista del valor y la de la economía política clásica, y la naturaleza de la abstracción en el concepto de trabajo abstracto de Marx y la crítica de la economía política en general.

Pese a su frecuente carácter filológico y abstracto, los debates en torno a la nueva lectura de *El capital* tuvieron trascendencia política en la tensión creada entre el polo antiautoritario y el tradicionalista del movimiento estudiantil, dado que este último sostenía que el marco del marxismo ortodoxo solo necesitaba ser modernizado y actualizado.[35] La *Neue Marx-Lektüre* impugnó este proyecto de renovación de la ortodoxia defendiendo nada menos que una reconstrucción fundamental de la crítica de la economía política.[36]

En aquella época el punto de vista dominante acerca del método empleado en *El capital* era alguna variante del punto de vista lógico-histórico propuesto por Engels en textos como su reseña de 1859 de la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx, y su Prólogo y su Suplemento al volumen III de *El capital*. Desde ese punto de vista, la progresión de las categorías de *El capital* sigue de cerca su desarrollo histórico real, de modo que se considera que los primeros capítulos de *El capital* describen un período precapitalista de «producción mercantil simple» en el que se decía que la «ley del valor» obraba de forma pura. En los debates alemanes y posteriormente a nivel internacional, la autoridad de Engels (así como la del marxismo tradicional, que dependía de ella) fue puesta ampliamente en entredicho.[37]

La *Neue Marx-Lektüre* argumentó que ni la interpretación de Engels, ni la de ninguna de las propuestas de modificación de la misma[38] hacían justicia al movimiento subyacente al orden y el desarrollo de las categorías en *El capital*. En lugar de un avance desde una etapa anterior no capitalista, o un modelo hipotético simplificado de la producción mercantil simple hasta llegar a una etapa posterior, o un modelo más complejo de producción capitalista de mercancías, había que captar el movimiento de *El capital* como una presentación de la totalidad capitalista desde el principio, moviéndose de lo

abstracto a lo concreto. En *The Logical Structure of Marx's Concept of Capital*, Helmut Reichelt desarrolló una concepción que, de un modo u otro, ahora es fundamental para los teóricos de la dialéctica sistemática: que la «lógica del concepto de capital» como proceso autodeterminado corresponde al ir más allá de sí del concepto de la *Lógica* de Hegel.[39] De acuerdo con este punto de vista el mundo del capital puede considerarse como objetivamente idealista: por ejemplo, la mercancía como un «cosa suprasensible aunque sensible».[40] La dialéctica de la forma-valor muestra cómo partiendo de la forma mercancía más simple, los aspectos materiales y concretos del proceso de la vida social están dominados por las formas sociales abstractas e ideales del valor. Para Marx, como dice Reichelt:

> El capital se concibe así como un cambio de formas constante, en el que el valor de uso es a la vez integrado y expulsado constantemente. En este proceso, también el valor de uso asume la forma de un objeto que se desvanece eternamente. Pero esta desaparición constantemente renovada del objeto es la condición para la perpetuación del valor mismo, pues es a través del cambio siempre reproducido de formas como se conserva la unidad inmediata entre valor y el valor de uso. Lo que así se constituye es un mundo invertido en el que la sensualidad en el sentido más amplio —como valor de uso, trabajo, intercambio con la naturaleza— se degrada a un medio para la autoperpetuación de un proceso abstracto que subyace al mundo objetivo general del cambio constante. […] Todo el universo sensible de seres humanos que se reproducen mediante la satisfacción de las necesidades y el trabajo y es absorbido paso a paso en este proceso, en el que todas las actividades son «invertidas en sí mismas». Todas ellas son, en su apariencia evanescente, inmediatamente su propio opuesto, la persistencia de lo general.[41]

Esta es la inversión ontológica, la posesión de la vida material por el espíritu del capital. Es lo que Camatte captó al reconocer la importancia de comprender el capital como valor en proceso y como subsunción. Si en la sociedad capitalista no existe ningún valor de uso si no es en forma de valor, si el valor y el capital constituyen una forma enérgica y totalizadora de socialización que conforma todos los aspectos de la vida, superarlos no es una mera cuestión de reemplazar los mecanismos de mercado por la manipulación estatal o la autogestión obrera de esas formas, sino que exige una transformación radical de todas las esferas de la vida. Por el contrario, la concepción marxista tradicional derivada de Engels (según la cual la ley del valor preexistía al capitalismo) separaba las teorías del mercado y del valor de las de la plusvalía y la explotación, y así dio pie a ideas acerca de una ley socialista del valor, una forma de dinero socialista, un «socialismo de mercado» y así sucesivamente.

---

25. Para una interpretación del «marxismo tradicional» como «marxismo de cosmovisión» ver Michael Heinrich, 'Invaders from Marx: On the Uses of Marxian Theory, and the Difficulties of a Contemporary Reading', *Left Curve* 31 (2007) pp. 83-88. Esta forma de caracterizar el «marxismo tradicional» parece haber tenido su origen en el humanista marxista Iring Fetscher, del que fueron alumnos tanto Reichelt como Postone. Véase su *Marx and Marxism* (Herder and Herder, 1971).
26. Las obras destacadas de este período son *Historia y conciencia de clase* de Lukács, *Marxismo y filosofía* de Korsch, *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx* de Rubin y *La teoría general del derecho y el marxismo* de Pashukanis. Una de las características de la nueva etapa fue que se redescubrieron muchos textos de esa época previa y se ahondó en sus problemáticas.
27. Un ejemplo significativo de esto es que, como señala Chris Arthur, casi todas las referencias a al trabajo «incorporado» en *El capital* son traducciones del término alemán *Darstellung*, que podría ser traducido más correctamente como «representación». Véase su 'Reply to Critics' en *Historical Materialism* 13.2 (2005) p. 217.
28. Lo que abarcó el interés por Freud y Reich aunado con los feroces ataques de Adorno al revisionismo del psicoanálisis contemporáneo, así como a *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional* de Marcuse, y el análisis de la «personalidad autoritaria» que hizo la Escuela.
29. Rudi Dutschke, 'Zur Literatur des revolutionären Sozialismus von K. Marx bis in die Gegenwart' *SDS-korrespondenz sondernummer* 1966.
30. Krahl murió en un accidente automovilístico en 1970. La colección póstuma de sus escritos y conferencias, *Konstitution und Klassenkampf*, no ha sido traducida al inglés.
31. Willy Huhn, que influyó sobre algunos miembros de la SDS de Berlín, fue una excepción significativa. Miembro de la «Rote Kämpfer», un reagrupamiento de finales de 1920 de miembros del KAPD, Huhn fue brevemente encarcelado por los nazis en 1933-1934, después de lo cual se volvió hacia una labor teórica que incluyó una importante crítica de la socialdemocracia: *Der Etatismus der Sozialdemokratie: Zur Vorgeschichte des Nazifaschismus*.
No obstante, los comunistas consejistas solo fueron redescubiertos y publicados adecuadamente con posterioridad a la culminación del movimiento.
32. Y agrega: «La paradójica condición de este movimiento ideológico tal vez pueda ayudarnos a comprender su casi exclusiva preocupación por las cuestiones superestructurales, y su notable falta de interés en lo relativo a la base material y económica subyacente a ellas». Alfred Sohn-Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual* (El viejo topo, 1979), p. 8. Cf. la primera línea de la *Dialéctica negativa* de Adorno: «La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó el momento de su realización.» Theodor Adorno, *Dialéctica negativa* (Taurus, 1984), p.11.
33. La primera edición alemana de *El capital* contenía importantes diferencias (sobre todo en la estructura y el desarrollo del primer capítulo sobre la mercancía y el valor) con respecto a la segunda edición, que fue la base de las ediciones y traducciones posteriores (escasamente alteradas) a otros idiomas
34. Helmut Reichelt, *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik* (VSA-Verlag, 2008) p.11.
35. Si bien hasta 1968 el polo marxista tradicional de la SDS había sido esencialmente reformista y partidario de una transición legal hacia el socialismo, el polo que figuró en primer plano a partir de 1968 fue el estalinista-maoísta antirrevisionista. Esta fue la época en la que muchos de los «antiautoritarios» anteriores abandonaron su crítica del marxismo de partido y se dedicaron a la formación de «Grupos-K» (Donde «K» significa *Kommunist*).
36. Véase Michael Heinrich, 'Reconstruction or Deconstruction? Methodological Controversies about Value and Capital, and New Insights from the Critical Edition' en Riccardo Bellofiore y Roberto Fineschi, eds., *Re-Reading Marx: New Perspectives after the Critical Edition* (Palgrave Macmillan, 2009).

37. Véase 'The Moving Contradiction' en *Endnotes* 2.
38. Grossman, por ejemplo, sugirió la idea de una aproximación sucesiva, que consideraba que *El capital* presentaba una serie de modelos analíticos que se volvían cada vez más complejos a medida que se iban añadiendo aspectos ulteriores de la realidad.
39. Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* (Suhrkamp Verlag 1970). Hasta dónde se puede establecer esa correspondencia es un tema arduamente debatido. Vea los debates entre Chris Arthur, Tony Smith y Robert Finelli en *Historical Materialism* (números 11.1, 15.2 y 17.1). En Alemania, Michael Heinrich y Dieter Wolff criticarían de formas muy diferentes la idea de una «homología» entre el capital y el espíritu.
40. Esta es la traducción de Bonefeld, más precisa, de «*sinnlich übersinnlich*», expresión mal traducida en las ediciones en lengua inglesa de *El capital*. Véase su nota del traductor a Helmult Reichelt, 'Social Reality as Appearance: Some Notes on Marx's Conception of Reality', en: Werner Bonefeld, y Kosmas Psychopedis, eds., *Human Dignity. Social Autonomy And The Critique Of Capitalism* (Hart Publishing 2005), p. 31.
41. *Ibid.*, p. 46-47.

¿EL MARX INCOMPLETO?

Parte de la naturaleza dogmática del marxismo ortodoxo consistió en considerar las obras de Marx como un sistema completo al que solo había que agregar análisis históricos de etapas posteriores del capitalismo, como el imperialismo. El descubrimiento de los borradores y planes para la crítica de la economía política demostró que El capital era una obra incompleta, y no solo en el sentido de que Marx no llegó a terminar los volúmenes II y III ni las Teorías sobre la plusvalía y de que estos fueron compilados por Engels y Kautsky respectivamente,[42] sino en el sentido de que estos solo constituían el primer volumen de un plan que abarcaba seis libros, junto a otros volúmenes sobre la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado, el Estado, el comercio exterior, y «El mercado mundial y las crisis».[43]

El reconocimiento de que lo que queda del proyecto de Marx no es más que un fragmento tuvo una importancia tremenda, pues implicaba considerar la teoría marxista como un proyecto radicalmente abierto y desarrollar ámbitos de investigación que el propio Marx apenas había mencionado de pasada. El llamado debate de derivación del Estado, y el debate sobre el mercado mundial fueron intentos de desarrollar algunas de esas áreas que el propio Marx no había abordado de forma sistemática en *El capital*.[44]

Basándose en la obra pionera de Pashukanis, los participantes en el debate de derivación del Estado captaron la separación entre «lo económico» y «lo político» como elemento propio de la dominación capitalista. Eso implicaba que, lejos de considerarse como el establecimiento de una economía socialista y de un Estado obrero, como preconizaba el marxismo tradicional, la revolución debía entenderse como destrucción tanto de la «economía» como del «Estado». A pesar del carácter abstracto (y a veces académico) de estos debates, ahora comenzamos a ver cómo en Alemania el retorno crítico a Marx sobre la base de las luchas de finales de los años sesenta tuvo consecuencias concretas (y muy radicales) para la forma en que concebimos la superación del modo de producción capitalista.

Esto es igualmente cierto en lo que se refiere a la categoría marxista central del trabajo abstracto, tal y como queda conceptualizada en los debates alemanes en torno al valor. Mientras que en la ciencia social burguesa y en las formas

dominantes del marxismo la abstracción es un acto mental, Marx argumentó que en el capitalismo estaba presente otra clase de abstracción: la «abstracción real» o «abstracción práctica» que las personas llevan a cabo en el intercambio sin saberlo siquiera. Como indica la anécdota de Reichelt sobre Backhaus, fue la idea de Adorno de un carácter objetivamente conceptual de la vida social capitalista la que inspiró el enfoque de la *Neue Marx-Lektüre* acerca de la crítica de la economía política de Marx. Esta idea de Adorno y su noción de «pensamiento identitario» fueron inspirados a su vez por las ideas que Sohn-Rethel le había comunicado en los años treinta.

El debate alemán avanzó gracias a la publicación en 1970 de estas ideas en el libro de Sohn-Rethel *Trabajo manual y trabajo intelectual*[45]. En esta obra Sohn-Rethel identifica la abstracción del uso que se produce en el proceso de intercambio como la raíz no solo de la extraña síntesis social propia de las sociedades productoras de mercancías, sino de la existencia misma del razonamiento abstracto conceptual y la experiencia del intelecto independiente. La tesis de Sohn-Rethel es que el «sujeto trascendental» teorizado explícitamente por Kant no es más que la expresión teórica y a la vez ciega de la unidad u homogeneidad de las cosas constituidas a través del intercambio. Tales ideas, junto con las de Pashukanis sobre cómo el «sujeto de derecho» y la mercancía son coproducidos históricamente, entroncaron con un período de examen crítico en el que todos los aspectos de la vida, incluyendo nuestra propia noción de subjetividad y de conciencia interior, se entendieron como formalmente determinados por el capital y el valor.

Para Marx, el ejemplo más asombroso de «abstracción real» es la forma monetaria del valor, y tal vez la contribución más profunda de los debates alemanes resida en su desarrollo de una «teoría monetaria del valor» siguiendo el rumbo ya trazado por Rubin. En un pasaje importante de la primera edición de *El capital*, Marx describe el dinero como una abstracción que adquiere perversamente una existencia real independiente de lo particular: «Es como si junto a y fuera de los leones, tigres, conejos, y todos los demás animales reales […] existiera también el animal, la encarnación independiente de todo el reino animal».[46] Los productos del trabajo privado han de intercambiarse por esta representación concreta del trabajo abstracto para que su validez social sea realizada en la práctica. Así, una abstracción —en lugar de un producto del pensamiento— existe en el mundo como un objeto dotado

de objetividad social ante el que todos deben inclinarse.

El marxismo tradicional pasó por alto este debate y por lo general siguió a Ricardo y a la economía burguesa a la hora de considerar el dinero simplemente como una herramienta técnica útil para facilitar el intercambio de los valores preexistentes de las mercancías. Los debates alemanes, por el contrario, percibieron la extraña clase de objetividad que posee el valor —el hecho de que no sea inherente a ninguna mercancía en particular y de que exista únicamente en la relación de equivalencia entre una mercancía y la totalidad de las demás mercancías— y que solo pueda ser suscitada mediante el dinero. Este papel del dinero en una sociedad mercantil generalizada entronca de nuevo con la experiencia del propio trabajo vivo. En la medida en que el trabajo es simplemente una actividad que se efectúa por dinero, el tipo de trabajo realizado es una cuestión de indiferencia y de azar. El vínculo orgánico que existía en sociedades anteriores entre individuos particulares y formas de trabajo específicas se ha quebrado. Se desarrolla así un sujeto capaz de moverse indistintamente entre distintas formas de trabajo:

> Aquí, pues, la abstracción de la categoría «trabajo», el «trabajo en general», el trabajo *sans phrase*, que es el punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta. De este modo, la abstracción más simple que la economía coloca en el vértice, y que expresa una relación antiquísima y válida para todas las formas de sociedad, se presenta no obstante como prácticamente cierta en este grado de abstracción sólo como categoría de la sociedad moderna.[47]

El trabajo abstracto, pues, como abstracción *práctica*, es una forma de trabajo fundamentalmente capitalista, un producto de la reducción de todas las actividades a actividad abstracta generadora de dinero. En la perspectiva tradicional, la superación del modo de producción capitalista no tiene por qué suponer la abolición del trabajo abstracto: el trabajo abstracto, según esa perspectiva, es una abstracción *genérica*, una verdad general transhistórica que subyace a la aparición de las formas de mercado en el seno del modo capitalista de producción. Bajo el socialismo, una vez eliminado el papel parasitario del capitalista y la organización anárquica y mercantil del trabajo social fuese reemplazada por la planificación (estatal), esa verdad brillaría en todo su esplendor. Desde una perspectiva crítica, el marxismo tradicional había transformado las formas y leyes del capitalismo en leyes generales de la historia: en áreas relativamente atrasadas, como Rusia, donde el marxismo se convirtió en la ideología del desarrollo industrial dirigido por el Estado, *El capital* se convirtió en un «manual de hágalo usted mismo». Por el contrario, para los

teóricos de la forma-valor, en tanto teoría monetaria de valor, la teoría del valor de Marx «no es una teoría sobre la distribución de la riqueza social, sino más bien una teoría de la constitución de la totalidad social bajo las condiciones de la producción capitalista de mercancías».[48] La cuestión pasó por tanto de girar en torno a la distribución a hacerlo en torno a la superación de la forma del trabajo, de la riqueza y del propio modo de producción.

En los debates de distintos países, a veces al tanto de los debates alemanes pero también de forma independiente, y estimulados por textos como los *Grundrisse* y los *Ensayos* de Rubin, se plantearon preguntas similares y se dieron respuestas parecidas. Por ejemplo, la importancia de la forma-valor fue captada por el entonces seguidor de Althusser Jacques Rancière. Althusser había captado correctamente el hecho de que Marx había roto completamente con el campo teórico de Ricardo y de la economía política clásica, pero no fue capaz de captar el análisis de la forma-valor como el aspecto clave de dicha ruptura debido a que lo rechazaba en función de su «hegelianismo». Rancière, sin embargo, señaló que «lo que distingue radicalmente a Marx de la teoría económica clásica es el análisis de la forma-valor de la mercancía (o de la forma mercantil del producto del trabajo».[49] Esto también lo reconoció otro antihegeliano —Colletti[50]— y lo introdujo en un debate italiano sobre el valor que iniciaron el y Napoleoni,[51] que llegó a conclusiones semejantes a las de los teóricos de la forma-valor. En los debates anglófonos, en los que apenas se tradujo casi nada de los debates alemanes hasta finales de la década de 1970, Rubin adquirió una importancia primordial.[52]

En la *Conference of Socialist Economists*, un foro central para estos debates, una de las principales discusiones fue la que se suscitó entre una teoría del valor basada en el trabajo social abstracto (inspirada en Rubin) y una teoría tradicionalista del valor-trabajo encarnado. Quienes se encontraban en el primer bando evolucionaron hacia una teoría monetaria del valor, como había sucedido en los debates alemanes, pero la importancia de la *Lógica* de Hegel para la comprensión de la relación sistemática de las categorías de *El capital*[53] fue mucho menos debatida y apreciada. A falta de una traducción de Reichelt y Backhaus, los pocos anglófonos que siguieron a los alemanes en su deseo de reconstruir *El capital*[54] —la escuela *Konstanz-Sydney*, identificada como una «escuela de la forma-valor»— fueron considerados demasiado extremos por la mayoría de los otros participantes.

Una de las características de la dialéctica sistemática, tal y como ha aparecido recientemente, es que tales sugerencias acerca de la necesidad de una reconstrucción más radical constituyen ahora el núcleo de la discusión.

---

42. Cuando Moscú reeditó las Teorías sobre la plusvalía se pudieron cuestionar las decisiones editoriales de Kautsky, algo que jamás se contempló en lo tocante a los considerables cambios que Engels introdujo en el volumen III. La publicación de los Manuscritos originales (en alemán) puso de manifiesto que el trabajo de Engels supuso una importante labor de reescritura y decisiones editoriales discutibles, pero para el marxismo tradicional un cuestionamiento semejante del corpus central del marxismo era anatema. Véase Michael Heinrich: 'Engels Edition of the Third Volume of Capital and Marx's Original Manuscript', in: *Science* & *Society*, vol. 60, no. 4, 1996, pp. 452-466.
43. Rosdolsky sostiene el polémica punto de vista de que los libros II y III se incorporan a un plan cambiado para *El capital*, pero incluso si uno estuviera de acuerdo con el en lugar de con los argumentos en sentido contrario de Lebowitz y Shortall, los tres libros restantes siguen siendo claramente una obra inacabada.
44. Acerca del debate sobre la derivación del Estado, véase John Holloway y Sol Picciotto, eds, *State and Capital: A Marxist Debate* (University of Texas Press 1978) Y Karl Held y Audrey Hill, *The Democratic State: Critique of Bourgeois Sovereignty* (Gegenstandpunkt, 1993). Sobre el debate acerca del mercado mundial es muy poco lo que se ha traducido, pero véase Oliver Nachtwey y Tobias ten Brink, 'Lost in Transition: the German World-Market Debate in the 1970s,' *Historical Materialism* 16.1 (2008), pp. 37-70.
45. Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie gesellschaftlicher Synthesis* (Suhrkamp,1970). [ed. cast.: *Trabajo manual y trabajo intelectual*, Barcelona, El viejo topo, 1979].
46. Marx, 'The Commodity, Chapter One, Volume One of the first edition of Capital' in *Value: Studies by Karl Marx*, traducción A. Dragstedt (New Park 1976), p. 27.
47. Marx, *Grundrisse* (*MECW* 28), p. 41 (Traducción de Nicolaus).
48. Michael Heinrich, 'Invaders from Marx: On the Uses of Marxian Theory, and the Difficulties of a Contemporary Reading', *Left Curve* 31 (2007)
49. Jacques Rancière, 'Le Concept de Critique et la Critique de l'Économie Politique des Manuscrits de 1844 au Capital', en Althusser et al, *Lire le Capital* (RUF, 1996) [ed. cast.: *Para leer El capital*, Barcelona, Planeta 1985], p. 128. Traducción inglesa: 'The concept of 'critique' and the 'critique of political economy' en *Ideology, Method and Marx*, editado por Ali Rattansi. p 114
50. Lucio Colletti, *El marxismo y Hegel* (México, Grijalbo 1985), p. 281.
51. Véase Riccardo Bellofiore, 'The Value of Labour Value: the Italian Debate on Marx, 1968-1976' en la edición especial inglesa de la *Rivista di Politica Economica IV*-4-5V (Abril-Mayo 1999).
52. Sin embargo y sorprendentemente, en los debates alemanes se subestimó la importancia de Rubin. Los *Ensayos* solo fueron traducidos al alemán (a partir de la versión inglesa) en 1973, y dejando fuera el primer capítulo sobre el fetichismo. Véase DD, 'Sachliche Vermittlung und soziale Form. I.I. Rubins Rekonstruktion der marxschen Theorie des Warenfetischismus'en *Kritik der politischen Philosophie Eigentum, Gesellsschaftsvertrag, Staat II* (2010)
53. Una notable excepción fue el ensayo pionero de Jairus Banaji: 'From the Commodity to Capital: Hegel's Dialectic in Marx's Capital,' en Diane Elson, ed., *Value: The Representation of Labour in Capitalism* (CSE Books, 1979).
54. Por ejemplo: Michael Eldred, *Critique of Competitive Freedom and the Bourgeois-Democratic State: Outline of a Form-Analytic Extension of Marx's Uncompleted System* (Kurasje 1984)

LA ANTIPOLÍTICA DE LA TEORÍA DEL VALOR

La relevancia crítica de la teoría de la forma-valor reside en que pone en entredicho una concepción política basada en la afirmación del proletariado como productor de valor. Reconoce en la obra de Marx una *crítica* esencialmente negativa de la sociedad capitalista. En la reconstrucción de la dialéctica marxista de la forma-valor, demuestra cómo el proceso de la vida social queda subsumido bajo —o «determinado formalmente»— por la forma-valor. Lo que caracteriza a esa «determinación formal» es la prioridad perversa de la forma sobre el contenido. El trabajo no se limita a preexistir a su objetivación en la mercancía capitalista como un territorio positivo a ser liberado por el socialismo o el comunismo mediante la alteración de su expresión formal. Por el contrario, en un sentido fundamental, el valor —como mediación social fundamental— preexiste y por tanto tiene prioridad sobre el trabajo. Como argumenta Chris Arthur:

> Al nivel más profundo, el fracaso de la tradición que utiliza el modelo de la «producción mercantil simple», reside en que se centra en el individuo humano como origen de las relaciones de valor en lugar de considerar las actividades humanas como objetivamente inscritas en el marco de la forma-valor… Lo cierto, sin embargo, es que la ley del valor se impone a la gente a través de la efectividad de un sistema que tiene en como núcleo al capital; la finalidad de la valorización es un capital que subordina a la producción de mercancías y es el sujeto real (identificado como tal por Marx) al que nos enfrentamos.[55]

Si bien parece cierto y políticamente eficaz[56] decir que producimos capital mediante nuestro trabajo, en realidad sería más exacto decir (en un mundo que está realmente del revés) que en tanto sujetos de trabajo, somos producidos por el capital. El tiempo de trabajo socialmente necesario es la medida del valor *solo porque la forma-valor postula el trabajo como su contenido*. En una sociedad que ya no estuviera dominada por formas sociales alienadas —que ya no estuviera orientada hacia la auto-expansión de la riqueza abstracta— la compulsión al trabajo que caracteriza al modo de producción capitalista desaparecería.[57] El trabajo abstracto desaparece como categoría al mismo tiempo que el valor. La reproducción de los individuos y sus necesidades se convierte en un fin en sí mismo. Sin las categorías de valor, trabajo abstracto y salario, el «trabajo» dejaría de desempeñar su función sistemática determinada por la mediación social fundamental: el valor. Por eso la teoría de la forma-valor apunta, en términos de la noción de revolución que se deriva de ella, en la misma

dirección que la comunización. La superación de las relaciones sociales capitalistas no puede consistir en una simple «liberación del trabajo»; al contrario, la única «salida» es la supresión del propio valor, de la forma-valor que postula el trabajo abstracto como medida de la riqueza. La comunización supone la destrucción de la forma mercancía y la creación simultánea de relaciones sociales inmediatas entre individuos. Del valor, entendido como forma total de la mediación social, no es posible deshacerse a medias.El hecho de que pocos teóricos de la forma-valor hayan extraído de forma explícita conclusiones políticas tan radicales de sus investigaciones es irrelevante: para nosotros esas conclusiones políticas (o antipolíticas) tan radicales son el corolario lógico de sus análisis.

---

55. Chris Arthur, 'Engels, Logic and History' en Riccardo Bellofiori, ed., *Marxian Economics a Reappraisal: Essays on Volume III of Capital*, vol. 1 (Macmillan ,1998), p. 14.

56. Mike Rooke, por ejemplo, critica a Chris Arthur y al enfoque sistemático de la dialéctica por «cosificar la dialéctica» y perder su significado como una «dialéctica del trabajo». 'Marxism, Value and the Dialectic of Labour,' *Critique* Vol. 37, nº 2, Mayo de 2009, pp. 201-216.

57. Fuera de la sociedad de clases del «trabajo», la necesidad humana del intercambio con la naturaleza («el cuerpo inorgánico del hombre… con la que debe mantener un intercambio continuo para no morir» [EPM]) no es una coacción externa, sino una expresión de nuestra propia naturaleza. La autodeterminación en el sentido, por ejemplo, de tener que hacer cosas para comer, no es compulsión.

¿UN RETORNO A MARX?

El reconocimiento por parte de los teóricos de la forma-valor del «núcleo oculto» de la crítica de la economía política podría indicar que ya en 1867 Marx había captado el valor como una forma totalizadora de mediación social que tenía que superarse como un todo. Así pues, el marxismo, con su historia de afirmación del trabajo y de identificación con una «acumulación socialista» dirigida por el Estado, podría considerarse como la historia de las interpretaciones erróneas de Marx. Según este punto de vista, la lectura correcta, la que apunta hacia una negación radical del valor, se había perdido de algún modo. Ahora bien, ¡si la teoría de Marx de la forma-valor implica la comunización en el sentido contemporáneo, entonces esa implicación se le escapó claramente al propio Marx!

En efecto, Marx mantuvo una actitud ambivalente con respecto a la importancia de su teoría del valor. Por un lado, insistió en su importancia «científica», pero como reacción ante las dificultades que tenían sus lectores para captar sus sutilezas, se mostró dispuesto a transigir al respecto en aras de la buena acogida del resto de su obra.[58] Además de estar dispuesto a «popularizar» su obra y «ocultar su método», permitió que Engels (que como ya hemos visto fue una de las personas que tuvo problemas con este aspecto de la obra de su amigo) escribiera varias reseñas que restaron importancia al tratamiento del valor y del dinero para que este no fuese «en detrimento del tema principal». Al parecer Marx adoptó la posición según la que:

> La teoría del valor es la condición previa lógica de su teoría de la producción capitalista, pero no es indispensable para comprender lo que significa esta última teoría, y sobre todo, cuál es la crítica de la producción capitalista. El debate marxista en los últimos años ha adoptado esta presunta actitud marxiana (compárese esto también con el consejo dado por Marx a la señora Kugelmann)[59] de todas las formas posibles creando el problema de si la teoría marxista del valor es necesaria para la teoría marxista de la explotación de clase.[60]

Por lo visto, Marx aceptó que una lectura más o menos ricardiana de izquierda de su obra sería suficiente para las necesidades del movimiento obrero. De sus escritos políticos se desprende que una clase trabajadora poderosa, unida en torno a una identidad obrera cada vez más homogénea, se limitaría a ampliar sus luchas cotidianas a través de sus sindicatos y sus partidos hasta desembocar en el derrocamiento revolucionario de la sociedad capitalista. Es cierto que

Marx escribió la mordaz *Crítica del programa de Gotha* contra el marxismo socialdemócrata lasalleano de su época, en la que atacó duramente su afirmación del trabajo y sus incoherentes supuestos político-económicos. Ahora bien, no consideró necesario publicarla. Por otra parte, las ideas que presentó incluso en la *Crítica* (publicada posteriormente por Engels) no están en absoluto desprovistas de problemas. Entre ellas se encuentra una teoría de la transición en la que seguiría prevaleciendo el derecho burgués en materia de distribución mediante el uso de bonos de trabajo, y cuya descripción de la «primera etapa del socialismo» se parece mucho más al capitalismo que a la segunda etapa, más atractiva, sin que ofrezca ningún mecanismo determinado para explicar cómo la una dará paso a la otra.[61]

Sería erróneo insinuar que el debate alemán hizo caso omiso de la disyuntiva entre la postura radical que muchos de ellos estaban derivando o desarrollando a partir de la crítica de Marx y las propias posturas políticas de este. A finales de la década de 1970 una forma importante en la que comenzó a entenderse este problema fue en términos de la distinción entre un «Marx esotérico» que había desarrollado una crítica radical del valor como forma de mediación social totalizadora, y un «Marx exotérico» que estaba en sintonía con los objetivos del movimiento obrero de su tiempo y los apoyó.[62]

Se consideró que el Marx exotérico se había basado en una interpretación errónea del potencial radical del proletariado decimonónico. En el contexto alemán se desarrolló una marcada tendencia a echar por la borda al «Marx exotérico» en beneficio del «Marx esotérico». Se consideró que la noción de Marx del capital como sujeto automático inconsciente había desplazado la noción, que también parece haber albergado Marx, del proletariado como sujeto de la historia. Este punto de vista no niega la lucha de clases, sino que la considera «inmanente al sistema» (como algo que se mueve en el interior de sus categorías) y busca la abolición de esas categorías en otra parte. Desde esa perspectiva, Marx simplemente se equivocó al identificarse con el movimiento obrero, que retrospectivamente hemos podido constatar que era un movimiento a favor de la emancipación en el seno de la sociedad capitalista, y no un movimiento orientado hacia su abolición. Esta tendencia la ejemplifican los grupos de la «crítica del valor», como *Krisis* y *Exit*. Pese a que no utiliza la distinción esotérico/exotérico, Moishe Postone, que desarrolló sus ideas en Frankfurt a comienzos de la década de 1970, defiende fundamentalmente el

mismo tipo de postura. En *Tiempo, trabajo y dominación social* considera que Marx ofrece una «crítica del trabajo en el capitalismo» (el Marx esotérico) en lugar de —como era el caso del marxismo tradicional— una «crítica desde la perspectiva del trabajo» (el Marx exotérico). Resulta curioso que, aparte de este alejamiento de las cuestiones de clase, Postone sea más explícito que la mayoría de los marxistas académicos de la forma-valor cuando se trata de extraer de su teoría conclusiones que en términos políticos lo sitúan en la «ultraizquierda» o incluso sintonizan con las tesis comunizadoras.[63]

No se puede sostener en modo alguno que todas las personas influidas por la «nueva lectura de Marx» —ni mucho menos todas las que se sitúan en el ámbito más general de un marxismo crítico orientado hacia la forma-valor— adopten esta perspectiva de distanciamiento ante la lucha de clases. Por lo general, en los debates anglófonos la adopción de una teoría «monetaria» del valor o basada en el «trabajo social abstracto» no ha desembocado en el rechazo del análisis de clase, si bien hemos de tener en cuenta que estos debates tampoco han profundizado tanto en la crítica de los supuestos izquierdistas tradicionales como en Alemania. La perspectiva de Werner Bonefeld, por ejemplo, que ha hecho más que la mayoría de esas personas por introducir concepciones críticas derivadas de los debates alemanes en el marxismo de habla inglesa, es resueltamente pro lucha de clases.[64]

No obstante, la mayoría de las versiones de la *Neue Marx-Lektüre* entiende que una de sus principales características es el rechazo a la misión histórica atribuida por Marx al proletariado, y en la izquierda alemana una sensibilidad escéptica ante la lucha de clases ha sido frecuente. Ahora bien, si desde esta perspectiva se rechaza al proletariado como agente revolucionario, la pregunta pasa a ser, claro está: ¿de dónde vendrá la abolición de la sociedad de clases? La respuesta un tanto insatisfactoria que prevalece de diversas formas en los debates alemanes parece ser que es cuestión de estar en posesión de la crítica correcta, es decir, de considerar la revolución como una cuestión de adquisición de la conciencia correcta. En este énfasis sobre la conciencia y la crítica correctas, se diría que, irónicamente y por mucho que se cuestione el marxismo tradicional, se mantiene una cierta problemática leninista de separación entre educador y educando.

Hemos hecho hincapié en la forma en que la *Neue Marx-Lektüre* supuso una evolución y una mejora en relación con la Escuela de Frankfurt. La teoría

dialéctica de la sociedad de Adorno (en términos de su auto-reproducción sistémica a espaldas de los individuos, de la inversión sujeto-objeto, y de la existencia de la abstracción real) fue derivada de la crítica de la economía política de Marx.

Sin embargo, el propio Adorno no realizó un estudio detallado de *El capital* y de sus borradores, y se basó en gran medida en las investigaciones realizadas por otros.[65] La *Neue Marx-Lektüre* demostró la exactitud de la comprensión adorniana de la sociedad capitalista, no en el ámbito general de la filosofía y de la teoría social, sino en el terreno predilecto del marxismo tradicional: la interpretación de *El capital*. Sin embargo, por lo visto Adorno y Horkheimer fueron incapaces de seguir la evolución teórica de sus alumnos.[66] Tras la muerte de ambos el legado de la Escuela de Frankfurt sufrió una completa involución degenerativa hacia la teoría burguesa bajo Habermas, mientras que la *Neue Marx-Lektüre* alimentó un florecimiento de la teoría crítica marxista.

Existe sin embargo un aspecto en el que cabe decir que los logros de la *Neue Marx-Lektüre* quedan por debajo de Adorno. En los escritos de Backhaus y Reichelt la categoría de clase tiene poca importancia y estos abordan la cuestión de la revolución como algo situado al margen de su especialidad académica; de ahí que irónicamente sea Adorno, a pesar de su idea de la integración del proletariado, quien más tiene que decir acerca de estos temas. El antagonismo como concepto figura de manera destacada en sus escritos y se entiende en un sentido muy ortodoxo como antagonismo de clase. En ensayos como «*Sociedad*» (1965), «*Anotaciones sobre el conflicto social hoy*» (1968) y «*¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?*» (1968)[67] Adorno pone de manifiesto una inquietud «ortodoxa» (en el buen sentido) por la realidad del antagonismo de clases y de la explotación. En «Anotaciones», escrito en conjunción con Ursula Jaerisch, ataca la noción de conflicto social como una reducción «positivista» del concepto de lucha de clases de Marx, pese a tratarse de una reducción que el desarrollo de la sociedad de clases (la integración) hizo objetivamente posible. Aunque no se diriman de forma consciente, según Adorno, los antagonismos de clase siguen encontrándose en el corazón mismo de la sociedad contemporánea.

Esto queda de manifiesto en las notas de una de sus conferencias, que según reconoce Backhaus, inspiró la *Neue Marx-Lektüre*. Adorno insiste repetidamente en esas notas en que la «relación de intercambio es preformada

(*präformiert*) por la relación de clase»; la única razón por la que el trabajador acepta las relaciones establecidas es porque no posee «nada más que su fuerza de trabajo» para vender. A diferencia de los escritos de Backhaus, Adorno hace gran hincapié en el hecho de que, si bien el intercambio no es en modo alguno una mera ilusión, «es en el concepto de plusvalía donde ha de hallarse la apariencia (*Schein*) del proceso de cambio».[68] Por tanto, si bien Backhaus y Reichelt profundizaron mucho más en los escritos de Marx, en cierto sentido Adorno fue menos «académico» y más «político», y estuvo más cercano a la preocupación de Marx por la explotación y los antagonismos de clase.

Krahl también se distinguió completamente en este aspecto de sus herederos. Como indica el título completo de sus escritos póstumamente publicados,[69] no solo tuvo el mérito de interesarse por la mediación de las categorías del valor y de la lucha de clases, sino también el de adoptar una perspectiva eminentemente histórica, algo que se echa en buena medida en falta en las obras esencialmente filológicas de Reichelt y Backhaus. A partir de Krahl, en la *Neue Marx-Lektüre* cualquier interés por la historia quedó desplazado por la inquietud por la reconstrucción sistémica. Lo que hicieron Backhaus, Reichelt y la siguiente generación de teóricos del valor, como Heinrich, fue expulsar de la obra de Marx todo aquello que oliese a una filosofía de la historia o una teoría de la revolución «acientíficas». No se trata de buscar alguna especie de aplicación mecánica de la teoría, sino de reconocer que los problemas a los que Adorno y Krahl dieron respuestas diferentes no han desaparecido. El sistema debe ser captado de manera histórica y la historia de manera sistemática.

Frente a cualquier vuelta simplista a la postura de Adorno (o, para el caso, a las de los escritos no traducidos de Krahl), de lo que se trata es de entender la actitud pesimista de Adorno ante las posibilidades de la lucha de clases en su época como el intento de un individuo sincero de hacer frente a las contradicciones e impasses de su tiempo, en lugar como un mero defecto personal.

De manera semejante, el repliegue ante las preguntas de Krahl, el escepticismo de los debates alemanes en torno al «marxismo de la lucha de clases», y el intento de fundamentar una teoría revolucionaria de algún otro modo no son meras aberraciones ideológicas. Si bien no parece que hayan llegado a encontrar una alternativa convincente, por lo menos han indicado un problema real. De los antecedentes históricos no se desprende como una

obviedad, sino más bien todo lo contrario, que el movimiento obrero apunte hacia el comunismo entendido como fin del valor, de las clases, del Estado, etc. El argumento de que la lucha de clases es inmanente al sistema capta el carácter «atrapado» de las luchas en el seno del capital.

Por herética que pueda parecer, la noción del Marx esotérico y exotérico (el deseo de desvincular la crítica marxiana de la lucha de clases) parece ofrecer una solución plausible al problema de explicar el incumplimiento por parte de la clase obrera de su «misión histórica» a través de la idea de que el movimiento obrero *nunca* fue realmente revolucionario, y que la perspectiva verdaderamente revolucionaria radicaba exclusivamente en la visión «esotérica» de Marx. Sin embargo, por supuesto, semejante desacoplamiento nos privaría de todo escenario plausible para la realización de esa visión.

En última instancia, está claro que no se pueden separar la teoría del valor y el análisis de clase. Las categorías de valor y clase se presuponen mutuamente. Cuando se entiende que el capital está sujeto a una «dialéctica sistemática»,[70] se puede comprender que la relación de ambas categorías es interna, y que tanto «El intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, es decir, el poner el trabajo social bajo la forma de la antítesis entre el capital y el trabajo, es el último desarrollo de la relación de valor y de la producción fundada en el valor»[71] como el hecho de que las relaciones de valor son la consecuencia de la separación del trabajo vivo del trabajo objetivado, es decir de la relación de clase. No obstante, y aunque en última instancia debe de ser inútil buscar la abolición del valor en otro lugar que en la clase que se ve obligada a producirlo y que se vuelve cada vez más superflua como consecuencia de esa producción, hay que afrontar las dudas acerca del potencial revolucionario de la clase obrera albergadas por muchos críticos del valor. A nosotros nos parece que *Théorie Communiste* lo logra.

El núcleo de la teoría de TC es el reconocimiento de la relación recíproca o implicación mutua entre el proletariado y el capital. La pregunta fundamental que eso suscita es la de cómo la lucha de una clase que es una clase de la sociedad capitalista puede abolir esa sociedad. Parte de la importancia que tiene la contribución de TC es haber resistido la tentación de responder a esta pregunta atribuyéndole al proletariado una esencia humana revolucionaria que subyacería a su carácter meramente capitalista y de clase, sin perder por ello de vista la centralidad de la contradicción de clase. Su respuesta consiste más bien

en captar el desarrollo histórico de la relación de clase a través de ciclos de lucha que siempre presuponen una relación mutua sistemática. Es importante destacar que para TC la «comunización» no es lo que el comunismo y la revolución «siempre fueron o deberían haber sido en realidad.[72]

Al contrario, el concepto de comunización surgió históricamente al final de un ciclo de lucha en el que el comunismo y la revolución se habían presentado como otra cosa. Para TC, el movimiento obrero clásico, desde Marx pasando por la IIª y la IIIª Internacionales, formó parte de un ciclo de luchas que ellos denominan programatismo.[73] En este período las luchas obreras y la visión de la superación del capitalismo que surgió de ellas se basaban en la autonomía y la positividad que los trabajadores eran capaces de mantener en el seno de la relación capital-trabajo. La revolución de ese período podría describirse como el intento imposible de suprimir una relación afirmando uno de sus polos. Las tragedias de la socialdemocracia y el estalinismo, así como la experiencia del anarquismo en España, fueron fruto del carácter contradictorio del objetivo y de los métodos adoptados por el movimiento en su época álgida, que a su vez fueron fruto de la configuración de la relación de clase en ese momento, es decir, de la forma en la que el capital y la clase se enfrentaban entre sí. François Danel resume así la situación en el pasaje siguiente:

> Dado que el desarrollo de la relación capitalista —es decir, de la lucha de clases— no acarreó inmediatamente la abolición, sino la generalización del trabajo asalariado, el proletariado abstrajo el objetivo final del movimiento y subordinó la revolución —la toma del poder— a la maduración de condiciones tanto objetivas (el desarrollo de las fuerzas productivas) como subjetivas (su voluntad y su conciencia de clase). Por tanto, planteó el comunismo como programa y su realización plena como el punto de llegada final de una *transición* imposible: la reapropiación y el dominio del proletariado sobre el movimiento del valor, después de lo cual el trabajo asalariado supuestamente se «extinguiría» a partir del momento en que se sustituye el dinero por los bonos de trabajo. […] Lo que el movimiento obrero puso en tela de juicio, por tanto, no fue el capital como modo de producción, sino únicamente la gestión de la producción por la burguesía. Era cuestión o de los que trabajadores arrebataran el aparato productivo de manos de esa clase parasitaria y destruyeran su Estado para reconstruir otro dirigido por el partido en tanto portador de la conciencia, o de que minaran el poder del Estado burgués organizando la producción de abajo arriba ellos mismos a través del órgano de los sindicatos o los consejos. Pero nunca se suscitó la cuestión de abolir la ley del valor ni intento alguno en ese sentido, a saber, de poner fin a la compulsión a acumular y por tanto a reproducir la explotación materializada a la vez en la maquinaria, en el capital fijo como capital en sí mismo, y en la necesaria existencia, frente a la clase obrera, de una clase explotadora, burguesa o burocrática, como agente colectivo de esa reproducción.[74]

Tras la Segunda Guerra Mundial, el fracaso determinado de esta revolución

programática engendró un capitalismo en el que el movimiento obrero tenía un cierto poder dentro de la sociedad capitalista, pero sin ser ya portador de su aspecto anterior de afirmación revolucionaria autónoma. Fue esta situación a la que tuvo que enfrentarse el desarrollo de una teoría revolucionaria. Las luchas que originaron a continuación la nueva producción teórica de los años 60 y 70 no fueron (al margen de las esperanzas de grupos como la IS) más allá del programatismo. Al contrario, adquirieron un carácter contradictorio: el utopismo contracultural y el «rechazo al trabajo», los temas de la vida cotidiana, que coincidieron con (y en muchos aspectos dependían de) la fortaleza de un movimiento más programático. Fue en el seno de esta contradicción y de estas luchas donde surgieron la teoría de la comunización y el nuevo marxismo crítico. La resolución de estas luchas a favor del capital puso fin a ese ciclo mediante una reestructuración que suprimió la posibilidad de la autonomía positiva y la afirmación de la clase en el seno del capitalismo.

Para TC es precisamente esa derrota la que crea una nueva configuración de la relación de clase en la que la existencia de la clase ya no se experimenta como una positividad a afirmar, sino como un constreñimiento externo en forma del capital. Y es esta configuración la que requiere tanto una nueva comprensión del comunismo como una nueva lectura de Marx. Es posible interpretar este «retorno a Marx» en términos de un flujo y reflujo de la teoría comunista paralelo a los de las oleadas revolucionarias de 1917, 1968, etc. No obstante, así como la perspectiva comunizadora no surgió siquiera entre las tendencias heréticas marginales del período revolucionario anterior, tampoco los marxismos críticos anteriores llegaron tan lejos como los que surgieron en la década de 1960. Lukács, Rubin y Pashukanis desarrollaron sus concepciones en relación con un movimiento obrero en ascenso que expresaba una cierta configuración de la relación capital-trabajo. La obra de los marxistas críticos anteriores, así como la de Marx —el primer teórico de la forma-valor— contenía contradicciones y limitaciones que la generación posterior, que escribió cuando el programatismo estaba llegando a su fin, pudo superar.[75] En el período anterior, si bien el proyecto de afirmación proletaria del programatismo estaba necesariamente condenado al fracaso, no solo desde nuestra perspectiva comunizadora, sino también —y esto es importante— en términos de las metas que se fijó, de todos modos ofreció a la contradicción entre capital y trabajo «espacio para moverse». Al final de la década de 1960 ese

espacio se estaba agotando. Para los teóricos de la «segunda oleada revolucionaria» del siglo xx, una de las cuestiones que estaba claramente en juego era el rechazo a la idea y a la práctica del socialismo concebido como una economía planificada en la que los trabajadores recibirían el verdadero valor de su trabajo.

La lectura crítica de Marx capta la radicalidad de lo que significa la negación revolucionaria del valor: estamos hablando tanto de superarnos a nosotros mismos como de superar algo que está «ahí fuera». La contribución de TC consiste en comprender cómo y por qué la configuración de la contradicción entre capital y trabajo en una época anterior no planteó tal superación. En tiempos de Marx, y durante la época del movimiento obrero histórico, la relación entre capital y proletariado planteó la revolución más en términos de afirmación que de negación del trabajo, del valor y de las clases. La obra de TC indica que en lugar de ser el fruto de una conciencia ahistórica correcta, de una perspectiva crítica o de un punto de vista científico suspendido libremente en el aire, la «vía de salida» radical a la que apunta la teoría de la forma-valor quizá venga determinada por la evolución histórica de la propia relación capital-trabajo. La perspectiva histórica acerca de la relación de clase complementa la teoría de la forma-valor. Y el análisis sofisticado de las relaciones sociales capitalistas por parte de la dialéctica sistemática y la teoría de la forma-valor pueden precisar la perspectiva de la comunización ofreciendo una explicación detallada de lo que es exactamente esta relación de clase y de cómo las relaciones sociales concretas de la sociedad capitalista están determinadas formalmente como tales.

La dialéctica sistemática y la teoría de la forma-valor nos pueden ayudar a comprender el carácter de la relación de clase capitalista, es decir, qué es exactamente eso que puede tener una historia en la que la revolución se presentó hasta ahora bajo la forma del programatismo y cuyo horizonte de superación adecuado es ahora la comunización. El comunismo exige la abolición de una relación multifacética que ha evolucionado a lo largo del tiempo, pero abolirla significa que simplemente dejemos de constituir el valor y que este deje de constituirnos a nosotros. La radicalidad de nuestra época consiste en que ahora esa es la única forma en la que somos capaces concebir esa abolición.

---

58. Para un debate sobre esta cuestión (inspirado en Backhaus) véase Michael Eldred, *Preface to Critique of Competitive Freedom and the Bourgeois-Democratic State* (Kurasje, 1984), xlv-li.
59. Marx recomendó que, debido a su dificultad, la esposa de su amigo se saltara la primera parte de *El capital* (sobre valor y dinero). Eldred se refiere aquí al hecho de que muchos lectores de Marx (como aquellos a los que convencen Sraffa y Althusser) piensan que esa es la forma correcta de abordar a Marx.
60. Michael Eldred, *Ibíd*. pp. xlix-l.
61. Véase R.N. Berki, *Insight and Vision: The Problem of Communism in Marx's Thought* (JM Dent, 1984) capítulo 5.
62. A pesar de que muy bien podría derivar de Backhaus, según van der Linden, esa distinción fue acuñada por Stefan Breuer en 'Krise der Revolutionstheorie' (1977). Marcel van der Linden, 'The Historical Limit of Workers' Protest: Moishe Postone, Krisis and the «Commodity Logic»' *Review of Social History*, vol. 42 nº 3 (diciembre de 1997), pp. 447-458.
63. Al igual que Dauvé, Postone considera que el «Fragmento sobre las máquinas» socava las concepciones marxistas tradicionales del socialismo; el considera el marxismo tradicional como el marxismo ricardiano que buscaba la autorrealización del proletariado en lugar de —como en Marx— su autoabolición, entiende que la URSS fue capitalista, y al igual que TC subraya la constitución histórica tanto de la objetividad como de la subjetividad. Ahora bien, cuando se trata de tomar postura práctica en la actualidad se orienta hacia las reformas, y señala de forma significativa que su análisis «no quiere decir que sea un ultra». Moishe Postone y Timothy Brennan, 'Labor and the Logic of Abstraction: an interview' *South Atlantic Quarterly* 108:2 (2009) p. 319
64. Por ejemplo, véase Werner Bonefeld, 'On Postone's Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish the Class Antagonism' *Historical Materialism* 12.3 (2004).
65. Además de con la obra de Lukács y de Sohn Rethel, Adorno estaba en deuda con Alfred Schmidt por todas las citas de los *Grundrisse* que utiliza en *Dialéctica negativa*. Véase Michael Eldred y Mike Roth, Translators Introduction to 'Dialectics of the Value-Form' en *Thesis Eleven* nº 1 (1980) p. 96.
66. Véase Helmut Reichelt 'From the Frankfurt School to Value-Form Analysis' *Thesis Eleven* nº 4 (1982) p. 166.
67. **NdT:** Todos ellos recogidos en *Escritos sociológicos I* (Akal, Madrid, 2004).
68. Las notas de Backhaus de un seminario impartido por Adorno en 1962 son incluídas como apéndice en *Dialektik der Wertform* (ca ira, 1997).
69. *Constitution and Class Struggle: On the historical dialectic of bourgeois revolution and proletarian emancipation* (Verlag Neue Kritik, 2008).
70. Véase 'The Moving Contradiction' en *Endnotes* 2.
71. Marx, *Grundrisse*, (*MECW* 29), p.90 (Traducción de Nicolaus)
72. *T. Communiste*, 'Much Ado About Nothing' *Endnotes* 1 (2008), p. 192.
73. Este es el concepto principal en juego en el debate entre Dauvé y TC reproducido en *Endnotes* 1.
74. François Danel, 'Introducción' a *Rupture dans la théorie de la revolution: Textes 1965-1975* (Senonevero, 2003)
75. Por ejemplo, a pesar de la forma en que Rubin se anticipó a o inspiró directamente gran parte de la teoría posterior de la forma-valor, algunas de sus categorías, como la categoría transhistórica de «trabajo fisiológicamente igual» y la de «trabajo socialmente equiparado» como fundamento del socialismo, pueden considerarse como una expresión de la forma en que la revolución se planteaba en aquella época, así como de la posición de planificador estatal en la que se encontró. Si bien la mayoría de los teóricos contemporáneos de la forma-valor no repudian expresamente una concepción programática de la revolución, el distanciamiento ante la afirmación del trabajo es mucho mayor que en el marxismo crítico anterior. Las implicaciones «revolucionarias» de la teoría de la forma-valor solo se extraen cuando el desarrollo de la lucha de clases —es decir, del capitalismo— lo permite.